

清沢満之の主題と方法(その2)*

出雲路 暢 良

目 次

第2章 清沢満之と真宗大谷派

- 1 母の道念と満之の生涯の課題
- 2 僧風衰頹の悲しみと満之の実修
- 3 実修による“なくてかなわぬ唯一のもの”の探求と満之の獲信
- 4 宗門改革運動の底を貫くもの
- 5 改革運動の挫折と『四阿含』読誦・『エピクテタス氏教訓書』披展
付論 満之にとっての師と宗門

第2章 清沢満之と真宗大谷派

1 母の道念と満之生涯の課題

身は、真宗大谷派寺院の出自ではなく、尾張藩の下級武士徳永永則の長男に生れた満之が、真宗大谷派に僧籍をもち、強い迫害を受けながら、しかもこの大谷派なる宗門に熱誠を込めてその生涯を捧げつくしたその経緯をたどることが、彼の生涯をかけた主題を明らかにするに最もふさわしい方法であるように私は思う。(註1)

満之が大谷派の僧侶として得度したのは、明治11年、時に満之16才であった。当時、徳永家の家計は、時として父永則氏がお茶の担い商いをしなければならないこともあるような状況下であり、満之の向学心を満たしうるようなものではなかった。(註2)ところが、「当時大谷派にては、大いに教育に力を注いだ時で、全国の僧侶子弟、其の他有為の人才を集めて、特別の教育を為す為に育英教校と云ふが設けられてあり、地方の教校の教師を作る為に教師教校があり、其の他小教校・大教校と、今日から見れば、随分ハイカラな制度を施いて」(註3)いた。

満之はこの制度の恩恵に浴して育英教校に入るため、大谷派の僧侶として得度したのであった。その間の事情を満之の門弟暁烏敏は次のように伝えている。

先生晩年に云はれるには、私が僧侶になろうと思うたのは、坊主になれば京都に連れて行って、本山の金で充分学問をさして呉れるとの事であったので、自分はとても思う様に学問の出来ぬ境遇に居ったから、一生学問さして呉れると云ふのが嬉しさに、坊主になったので、決して親鸞聖人や法然上人の如く、立派な精神で坊主になったのではないと云はれました。(註4)

しかし、満之が、大谷派にこのような制度のあることを知りえたことをはじめとして、上述のような事情で僧侶となったにもかかわらず、満之をして生涯を貫く求道者たらしめ、かつそのことを通して、先号に記したような現代人の課題に応えうるものとして親鸞の他力の信を再発見せしめるに至った根底に、満之の母タキ女の道念があったことに注目しなければならない。

満之の母タキは熱心な浄土真宗の聞法者であったが、いわゆる“ありがたや”といわれるようなタイプとは異なり、つねに「薄紙一重がわからぬ」といって求めつづけた人であった。

(註5)この母がつねに参詣した寺が名古屋新出来町の覚音寺で、この寺に小川空順、空恵という兄弟があり、特に弟空恵と満之は小さい時から親しかった。満之はこの友空恵からすでに兄空順が入学している育英教校の事を聞いたのである。(註6)そしてその得度に当たってもこの

覚音寺の衆徒として得度している。(註7)

さて、このようにして大谷派に身をおくこととなった満之は、その後10年、この育英制度の下で、前半は育英教校に、後半は東本願寺留学生として東京大学に学んだ後、明治20年東京大学を卒業して大学院に進み、宗教哲学を専攻しつつ、一高と哲学館で講義を担当するようになり、長い間苦勞して来られた両親を東京に招き、親子水いらずの家庭を持つこととなったが、この時母上はまだ45才であったのに(註8)「満之の処にゆくのだからすべて新しくなってゆきたい」といって髪を断ってしまったと伝えられている。(註9)恐らく母には「満之は御本山のお金で学ばせてもらったのだからきっとお念仏の真実義を学んだにちがいない。10年もそのこと一つに打込んできた満之に、聞いても聞いてもどうしてもはっきりしないこの薄紙一重を初心に帰って聞かせてもらおう」という思いが「すべて新しくなってゆきたい」という言葉になったのではなかろうか。

満之の生涯は、その当面する現実への誠実、問いの徹底性、その応えの探求に際しての実行的態度と先覚に対する謙虚な学びに特色がみられるが、このように満之を生涯にわたるきびしい求道者として育てたのは、直接にはこの母の道念であった。満之はこの母のそしてこの母に代表される多くの名もなき念仏者の道念の中で思索し実践していったのである。

さて、満之の母に代表される誠実な聞法者に、弥陀の救済が、たとえ薄紙一重ということではあっても、いま一つははっきりしないものとなってきた背景の一端を考えてみよう。

親鸞にとって、本尊南無阿弥陀仏は、過去現在未来の三世を貫く畢竟依であった。したがって、この阿弥陀によびさまされて、いま・ここなる願生者として生きることを内容とする信心はどこまでも現生正定聚を立場とするものであり、そこでは「祈り」の必要がない。すなわち未来のみならず現生においても宗(真の依り処)とすべきはただ念仏のみ(「念仏成仏是真宗」)

とする。この立場は、地上においては権力の指示する秩序のみを絶対のものとして承認することを要求する(したがって宗教もこの権力の安寧発展を祈願することを中心として各自の現生と未来の安寧幸福を祈願する呪術宗教にならざるをえない)権力の立場とは本来相容れない。承元の法難も、親鸞晩年の関東の念仏者に対する幕府の弾圧も根はここにある。親鸞はこれら権力の弾圧に対して決して妥協することなく、承元の法難に対しては「主上臣下背法違義成忿結怨」(註10)と批判し、また晩年に関東の門弟が、念仏を放棄しなければ村々に居られないほどの弾圧をうけた時、「余の人々(在地の有力者——領家・地頭・名主等)」と妥協してこの弾圧をかわそうかと迷って親鸞に質問書を送った時、「さては念仏のあいだのことによりて、ところせきやうにうけたまはりさふらふ。かへすがへすころぐるしくさふらふ、詮ずるところ、そのところの縁ぞつきさせたまひさふらふらん、念仏をさへらるなんどまふさんことに、ともかくもなげきおぼしめすべからずさふらふ。念仏とぶめんひとこそ、いかにもなりさふらはめ、まふしたまふひとは、なにかくるしくさふらふべき。余のひとびとを縁として、念仏をひろめんと、はからひあはせたまふこと、ゆめゆめあるべからずさふらふ。そのところに念仏のひろまりさふらはんことも仏・天の御はからひにてさふらふべし。(中略)ともかくも仏・天の御はからひにまかせまひらせたまふべし。そのところの縁つきておはしましさふらはば、いずれのところにてもうつらせたまひさふらふべし」(註11)ときびしくいましめている。したがってそこには、権力との妥協によって生ずる信心の歪曲はいささかもない。阿弥陀仏は現生において念々に働きつつある我等のいのちそのものであった。

しかしそれから後、この親鸞の信心の純潔は必ずしも守り通されはしなかった。

特に、江戸期に入ると、真宗寺院も「寺請制度」という幕府の宗教政策、したがって民衆支

配政策の第一線の担手に組み込まれた結果、その信心においても妥協・歪曲が生じてきた。即ち、現生と未来（死後）を切り離し、現生の依拠すべきは“定めおかせらるる御掟”つまり権力の指示する生活規準であるとし、信心は未来（死後）の領域に関わるることとして局限されることとなってきた。そのことは、法然・親鸞が力をつくして明らかにしてきた“現生正定聚”の立場を曖昧にし、阿弥陀仏はいつのまにか未来（死後）のユートピア（浄土）を祈願する対象となって、信ずる自己に対するものとなってきた。このようにして分離してしまった自己と阿弥陀仏との間には、絶対に超えることのできない深淵ができ、満之の母をはじめ多くの誠実な聞法者に誠実になればなるほど一層わからなくなる「薄紙一重」の苦しみを生む結果となったのである。

母から托された満之のこの「薄紙一重がわからぬ」という課題は、決して満之の母タキ個人の問題に止まるものではなく、それは何よりもまず第一に、幕府権力と癒着してきた真宗教団の封建教学それ自体の課題であったのである。

このように満之が、その教団それ自体の課題でもあり、かつ当然に自己自身の課題でもあるこの「薄紙一重」の突破という課題を、他ならぬ一文不知の聞法者母タキから、聞法ということが人間にとっての唯一の大事であるということと結合して学んだということは重要である。このことは、満之のその後の思索と実践の方向を決定的に規定している。

その一例をあげれば、後述するように満之が、宗門における最初の仕事“京都府立尋常中学校長”（京都府と大谷派が共同で経営したもので満之は明治21年7月に校長に就任）としてはじめて当面した大谷派の現状が“僧風衰頹”と歎かざるをえない態のものであった時、満之は今一度、真実の念仏者に学び直して、身自ら実修的生活に入るのであるが、その時今一度学び直そうとしてとりあげたものは、親鸞の主著であり、真宗立教開宗の書とされている『教行信証』等

ではなくして、多くの名もなき聞法者がそれによって育てられてきた『御仮名聖教』であったことである。（註12）しかも満之はこの『御仮名聖教』の中から、親鸞の徹底した“現生正定聚”の立場に鮮かに回帰せしめる書として『歎異鈔』（蓮如の奥書（註13）以来禁書とされていて読む者は極めて少なかった）を見出してくるのであり、そしてこの『歎異鈔』の“歎異”の精神が、満之の生涯を貫く精神となりその実践を生み、ひいては、その満之の探求・実践を通して、今日の我々の時代の課題を問題にするに際しての基本精神として働いているのである。

2 僧風衰頹の悲しみと満之の実修

満之は、すでに述べたように、明治20年東京大学を卒業し、両親と共に一戸を構え、大学院で宗教哲学を専攻しつつ、一高・哲学館で講義するという、所謂学者としての前途豊かな第一歩を踏み出した。その満之に対し、本山本願寺より、当時大谷派が京都府の依頼をうけて引きうけることとなった府と大谷派共立の、したがって生徒は一般府民の子弟と大谷派末寺の子弟との混成である「京都府尋常中学校」の校長に就任するようにとの依頼があった。明治21年の事である。（註14）

前途にはっきり開けている地位や名誉学的業績をなげうって満之は、当時魔窟のように思われていた本山本願寺（註15）の要望に応え、同年7月京都府尋常中学校長に就任し、それが、満之をして生涯この宗門に捨身せしめることとなったのであるが、この満之の捨身については、寺川俊昭氏の『清沢満之論』に“満之の教団の選び”というきわめて適切な表現を用いてなされているすぐれた論述があるので（註16）ここでは一切割愛することとし、ただ、それは、大谷派なる宗門から受けた深い恩義に対する謝念であったと同時に、すでにして関わってから10年に及ぶ浄土真宗なる仏法が時代の苦悩の解放の教法でありうることに對する深い直観的確信と、その教法を学ばせてもらった者としての責

任感からとであったことのみを述べておく。そしてここでは、このようにしてはじめて具体的に関与した大谷派なる教団にどのような現実を見たか、さらにこの当面した現実に対処したかに目を注ぎたい。

明治21年7月校長に就任した満之は、それから2年後、23年7月には、校長職を友人稲葉昌丸氏に譲り、自らは、それまでの明治の文学士然たる、新式の洋服を着、髪を真中から分け、香水をつけ、西洋煙草をくゆらして、学校への登下校は車を用いるというハイカラな生活（註17）を一擲して、綿服に麻の黒衣墨袈裟の僧形となり、徒歩で本山晨朝に参詣した後登校するという生活に一変した。（註18）何がそのように変えたのであろうか。それについて、幼少時よりの友人小川空恵氏の次の語を注目したい。（註19）

清沢氏の京都の寓居を訪ひたり、其の時氏予に謂うて曰く。真宗の僧風は次第に衰頹せり、されば、早晚中学校長を辞し、自ら墨の衣、黒の袈裟、綿服を着、木履を穿ち、各地を行脚し、宗門の真義を発揮して、宗風の拡張を謀らんと欲すと。余曰く。両親、日々老境に迫れり、之を養はむがため猶ほ三四年、其の儘職に在りては如何と。氏曰く。人生朝露の如し。今日あるを知りて明日あるを知らず。何ぞ三四年を待たん。不日余は実行すべしと、而して此の言、終に空しからずして、幾ばくもなく実行されぬ。

さて、ここで、「真宗の僧風次第に衰頹せり」と言っているが、では一体何に直面してそのように痛感したのであろうか。

ところで、共立中学が発足したのは明治21年4月で、初代校長には大谷派からの人事で三宅直温氏が就任したが、学校には種々悶着がたえず（註20）、わずか3ヶ月で、7月9日付（註21）で満之がその後任となったのである。したがって彼の着任当時この混乱は依然として続いていた。その主なものは、生徒中の一般子弟と僧侶子弟との間の確執であったようである。満之は

約10年間本願寺の留学生として、明治10年代の日本の激動の中にあって、西洋の文化に学び、かつ縁あって身をおくこととなった浄土真宗の教法やさらに遡って仏教諸宗の教理を学んで来た。そして明治日本の今後何よりも人材の必要であることを痛感していた。その時、真宗大谷派の重要な教育の仕事に携わるようにとの要請を受けて、このことに身を投じたのであった。ところが、着任して当面した生徒、特に僧侶子弟は、当時京都に遊学しうる境遇の寺院子弟といえ、それぞれの地方で重要な役割をはたすべき位置にある大寺の子弟か、或はその地方の俊英ともいうべき少年たちであって、将来真宗大谷派を（そしてそれは後述するように日本人のさらには世界人類の安心の拠点として満之が大きな期待をかけたところの真宗大谷派を）荷うべき責務のある者たちであった。ところがその子弟が、些細な事柄から不満を爆発させ、自分たちの今おかれている位置の重要さなどにはおよそ気付かず、勉学とは程遠い日々明け暮れている姿に接して、満之は当惑したにちがいない。そして彼の最初の仕事は、この不満からはじまった生徒のストライキを説諭することであった。彼は、生徒に、彼等がいかに大きな責任を負っているかを語りかけ、生徒の自覚を促すことによって1人の処分生徒も出すことなく学校を軌道にのせている。（註22）

それより2ヶ年、満之は、この生徒たちを、自らの責任に目ざめて自発的に学習する人間に育てようと心をくだいたにちがいない。

さて、ここで満之の事に当る基本姿勢に注目したい。

上記の事は、一見、中学校の生徒の不満に発したストライキにすぎない。たしかに、事は外から眺めればそうである。しかし、共立中学校長満之にとって、それはまさに、彼に、彼の全存在をかけて応答することを迫ってくる絶対的な現実であったのである。彼は、これから後もそうであるが、つねに、当面するその事態に、自己の全身をかけて関わっていく。それは、時

代の課題といっても、真に具体的現実的な当体としては、いま、自己が当面している課題において他にはないからであり、逆にいえば、いかに些細な事柄であってもその事柄の中には、歴史を背景にした時代の課題が、その事柄に凝結して現成しつつあるという現実に対する尊敬のと誠実の故である。満之のつねに当面するその問題自体に全身をかけて学び、見出し、関わるという徹底してリアリスティックな生き方はこの誠実から発している。彼が晩年にポツリと語ったと伝えられる次の語にその面目が躍如としている。（註23）

四五人打ち寄りて談話してゐた時、先生も居られた。一人言ふやう「命を捨てる気になれば、何でも出来る。」と。先生云はく「命を捨てずに何が出来ますか。」と。

満之はこの生徒たちに対すること2年、この生徒が逆に満之の鑑となった。

彼は育英教校入学以来10年間、実に広範に学究している。（註24）そしてその中心は、彼の学究の一つの結実である『宗教哲学骸骨』をみれば仏教の研究にあったことは明らかである。僧侶になってまで学びたかった向学心、学友の語る満之のはげしい学究、そしてその中心にあった仏教。にもかかわらず満之は、彼が対面した生徒に滲み出ている救い難い僧風の衰頹の因が、“実修の欠落”あることを、そしてそれが他ならぬ自己自身の学びの根底にあることを知ったのである。当代第一級のエリートとして最先端をゆく派手な生活を、実修欠落の如実の姿として内観したのであろう。「如何にしてこの生徒たちを」と、生徒にのみ向けられていた目は逆に自己自身に向けられた。そして明治23年7月、校長職を友人稲葉氏に引き受けてもらって、自己自身は何よりもまず、一個の沙門として、一方では名もなき誠実な聞法者を育ててきた『御仮名聖教』に学ぶと同時に、他方は生活を一変して、仏道の実修に励むこととなった。そしてこの、外に当面したリアルな課題を、いつも自己自身に内観し、それを自己の生活それ自

体の問題として荷いかつ応えていくというこの実修的方法は、満之の生涯を通じて変らなかった問題に対するとりくみ方であり、そしてそれが彼の生活そのものとなっていったのである。

3 実修による“なくてかなわぬ唯一のもの”の探求と満之の獲信

この彼の実修は、彼のいわゆる minimum possible の探求であった。このことは、先号にすでに述べたように、当時ようやく問題となってきた社会の不平等の問題（ちなみに彼はすでに明治25年にマルクスの資本論をその蔵書の中に持っている（註25））や、学会においてとりあげられつつあった自然科学の実験主義、スペンサー流の実証主義をふまえ、同時に実修に基づく仏教の探求として、人間生活の物質的な最少限の“なくてかなわぬもの”の探求であったと同時に、“人間存在にとつてなくてかなわぬ唯一のもの”の探求であった。

この探求は、明治23年7月の校長退職とほぼ同時に始められている。そしてその後、明治24年10月13日母タキの死を契機として、そのきびしさの度合を深め、一種の行者生活にまで徹底していく。その結果、人間に必要な最少限の物的必要の度をも超えてしまったのであろうか。明治27年早々長期の風邪に苦しむこととなり、同4月ついに結核と診断され、沢柳、稲葉、今川等の親友の切実なすすめに聞いて、「今までの徳永はこれで死亡した。この上はこの屍骸は諸君の自由に任せませう」（註26）といって、それまでは絶対に口にしなかった医薬や種々の滋養物をも摂取するようになり、さらに親友の用意してくれた転地先垂水で療養することとなった。

この発病・転地療養は、物的な minimum possible の限界探求としては失敗であった。しかし、“人間存在にとってなくてかなわぬ唯一のもの”の探求という点からは満之に大きな転換をもたらした。そしてこの満之の転換は、満之個人の獲信に止まらず、彼の母をはじめとする

多くの聞法者の「薄紙一重がわからぬ」という、実は、真宗教学に迫られていた封建教学からの脱皮という課題に応えるものであると同時に、さらには、先号以来記して来た（そしてこの論文の後段であらためてとりあげる予定の）近代それ自体のはらんでいる課題にも応えるものを含んだものであったのである。

満之が垂水に養病した一年の間に、『病床左録（27.5.21 始）』『保養雑記第一篇（27.7.28—27.9.12）』『保養雑記第二篇（27.9.13—28.1）』等の日記を記しているが、これらの日記には、連日のような喀血や血痰の記録の間に、『蓮社高賢伝』『高士伝』『和漢高僧伝』（就中『仏祖統記』）を展続して病んでなお先学の修道に学ばんとし、一方では真宗の教法に深く思いをひそめて、特に死と正対して思索を進めている。（註27）そしてこの中から、おそらく病の不治を自覚したのであろう。明治28年3月13日、実父永則氏に対する不幸を詫びることを中心とした遺言にはじまり、21日朋友の友誼に対する謝念をつづったものに至る、①実父、②妻、③長女ミチ、④長男信一（これは養父厳照氏と親友今川氏に宛てて、「信一は約束通り大浜へ遣し、可及的充分善き僧侶にしたし。然れども清沢家の相続等には或は紛擾もあるべし。然る時は全く故を以て（以上厳照氏宛）、（以下今川氏宛て）迷惑を生ぜぬようお願いしたし。都合により同人は一個の托鉢僧となるも可なり。併し三界の大導師たるの精神は必ず得させたし」と記してある）、⑤妹松宮鐘女、⑥西方寺と清沢家、⑦朋友、の七者に宛てた短い遺言が記されている。そしてこの間、明治28年1月18日～26日の日記の間に次のような注目すべき記事が見出される。いはば満之の獲信の表白ともいふべきものである。（註28）

断肉清独、是れ宗旨の要素なるや否や。
祖意を愚按するに、此等は決して宗旨其のものゝ要素にあらずとの卓見なるが如し。

圓頓方袍、是れ宗旨の要素なるや否や。
祖意これ等は深く宗旨其のものゝ真相に関

係なしとするにあるか。

懸繒燃燈、散華焼香は如何。此等は畢竟読誦禮讃等の付帯儀なるのみ。何ぞ宗旨の要と云はん。

六時禮讃は如何。——（善導大師）

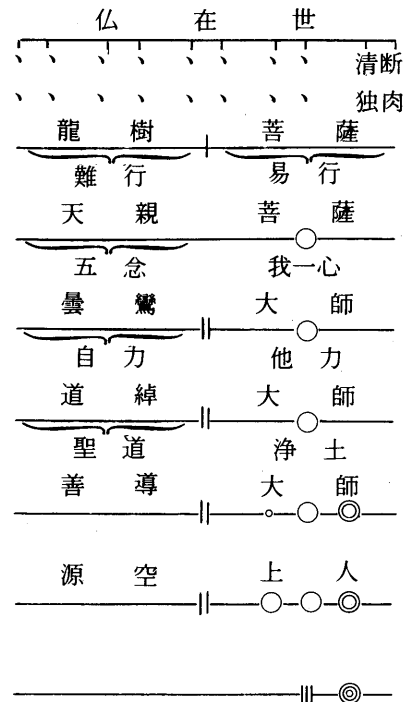
五門正行は如何。——（一）読誦、（二）觀察、
（三）禮拜、（四）称名、
（五）讃供、

称名遍数は如何。——（法然上人）

曰く、圓頓極乗の宗旨は、唯信一要のみ。
此の信発して念仏となり、自然と多念に及ぶも亦た固より咎なきのみ。

曰く勤行不参、曰く精進不守、曰く長髪、
曰く遊蕩、曰く衣儀不当。

噫、不亦煩乎。



極惡最下の機も、前念命終後念即生の深意、夫れ此に至りて首肯し得べきにあらずや。

愚蒙の改悔それ此の如し。穴賢々々。

この最後に記されている「極悪最下の機も……愚蒙の改悔それ此の如し」の語は、まさに満之の一大転換、獲信を告げている。そのことは満之の自身も、その死のはる一年前、彼自身の手で記した唯一の短い『自叙伝』の中に次のように記していることによっても知られる。

回想す。明治廿七八年の養病に、人生に関する思想を一変し、略ぼ自力の迷情を翻転し得たりと雖も、人事の興廃は、尚ほ心頭を動かして止まず。乃ち廿八九年に於ける我が宗門時事は、終に廿九・卅年に及べる教界運動を惹起せしめたり。(以下略) (註29)

母の道念の大地から芽生えた満之の学道は、始めて接した浄土真宗大谷派の実態——京都中学の生徒の実状——によって彼自身にも深く浸透していた仏教特に彼の身を置く真宗大谷派の実修の欠落に目覚め、身自ら開始した実修は、なくてかなわぬ唯一のものの探求 minimum possible の探求として進められ、そして身体の破滅という大きな代価を払って遂に彼をして親鸞の、そしてその先覚や、さらにその後の名もなき念仏者の共に立つた大地、他力の信に立たしめるに至った。

4 宗門改革運動の底を貫くもの ——文化批判と真宗大谷派の世界 史的意義の自覚——

その後満之は、先述の「回想」にもあるように、大谷派の宗政改革のため、未だ完治していない病の身を押して、同志と共に、いわゆる白河党運動と呼ばれる運動に立ち上るのであるが、彼はこの運動を、何よりもまず、全国の大谷派の関係者に、実状を認識してもらい、そこから生れる自覚的エネルギーに訴えて改革をすすめるべく、『教界時言』という雑誌の発行を中心に、相当長い時日を覚悟して着手した。したがって、同志六名のうち、稲葉昌丸氏は群馬県中学校、今川覚神氏は熊本県済々黌へ教授嘱

託として単身赴任し、雑誌発行費と、京都白川村の百姓家の離れを借りて運動の実動を行なう、清沢、清川、井上、月見四氏の生活費を負担し、外部より一切援助がなくても、資金的には困らない体制のもとで、この運動に着手した。(註30)

ところでこの運動に関する研究はかなり綿密に行われているので、(註31)ここでは、満之がこの運動を、どのような観点から捉えていたかを『教界時言』創刊号に載せられた「教界時言発行の趣旨」をはじめとする彼の論説の要点を次に抜粋することによってみてみよう。そしてこのことは、後にみる彼の中心主題“自己とは何ぞや是れ人生の根本的問題なり”の把握の仕方においても一貫しており、そしてそのことが、彼の思想・実践が、今日我々の大きな示唆となりうる一つの大きな理由であると考えられる。

①「教界時言発行の趣旨」(註32)

宇内の邦国東西其の処を異にし、古今其の勢に別あり、従って各邦に煥発する所の文化は、亦た自から様なる能はず、桃紅李白各々其の特色を表せり。而も其の間に於いて、東西兩洋の文化は、各一連の系統を成し、二条の潮流判然として其の状勢を異にするものあるが如し。(中略)夫れ這般二条の潮流は、其の来るや先後時を異にすと雖も、今や等しく我が邦に会し、共に我が邦固有の精気に同化せられて、我が大日本帝国の文化となり、漸く將に其の光輝を宇内万邦の上に煥発せんとす。是れ豈に世界的統一的文化に非ずや。嗚呼、生を此の聖代に享け、斯の世界的統一的文化の原造者たり発揚者たる者、抑々何の幸栄ぞや。

(中略)余輩が主として先づ本誌に論ぜんと欲する所は、余輩が最も直接なる関係に立ち、余輩が最も審詳なる観察を遂げ、余輩が最も当面なる言質を有する、余輩所属の真宗大谷派の實際的方面に在り。世或は余輩着眼区域の狭小なるを非難する者あらん。余輩は必ずしも其の非難を辞せざるべ

し。(中略)唯だ余輩はかの世界的統一的文化の一大要素たる宗教の問題を考究し(註33),由りて以て余輩の職司を盡さんと欲せんには、先づ余輩所属の宗門たる大谷派の實際の方面を主体として立言するの順序を得たるを信ずるなり。(中略)況んや大谷派本願寺は、余輩の拠つて以て自己の安心を求め、拠つて以て同胞の安心を求め、拠つて以て世界人類の安心を求めんと期する所の源泉なるに於いてをや。然るに顧みて大谷派現在の状態を観察するに、余輩をして憂慮措く能はざらしむるものあり。(中略)我が大谷派をして国家の盛運を翼賛し(註33),大いにかの世界的統一的文化の暢発を助けしめんと欲するにあり。

ここに、現代の課題は世界的統一的文化の原造にあることを指摘し、かつその責務を、明治の日本人に自覚している。これは一見、昭和初年より急速に世を風靡して遂に国家を誤らしめた国粹思想や、戦後において再度語られた東洋文化の西洋文化に対する(精神性の点での)優位の主張と似ている。しかし、これは決してそうではなく、そのことは満之の文章をみれば随所に見られるが、今はそれを一切省いて、論旨を進めたい。

第一に、なぜ、世界的統一的文化の原造(原造とは original な創造、根源的な創造の意であろうか)が必要なのか。一体文化とは、註33で記したように、その実質は宗教であって、その宗教の表現せられた諸形式が実は文化の諸領域である。そうであってみれば、文化とは生命をもっている。そしてその生命が躍動しつつある創造的なものである場合人はその文化状況の中に身をおく時、そのエネルギーに迫られて、自ずから緊張し、主体的に生きるべく開花する。したがって、そのような生きた文化は、個々人を主体的に、それ故生命に満ちて生活せしめるとともに、歴史や文化をもまた更に創造的に発展せしめる。しかし、文化それ自体が生命を失って頽廃する時、その中にある人間を頽廃せしめ、

主体的創造的エネルギーの開花を鎖ざすこととなる。満之が、世界的統一的文化の原造こそが時代の課題であると述べたのは、それは、西洋文化も東洋文化も、その長い歴史の間にはそのようなエネルギーの源泉としての役割を果たしてきたが、いまはもはやともにそのような生命を失ってしまっているという文化批判が、そこには鋭くなされているのである。(もしいずれかの文化が真に創造的なものであるならば、何も新たに統一的文化を創造する必要はなく、その文化に学べばよいのであろう)。しかし、だからといって、満之はこの二大文化を敝履の如く棄て去るようなことはしていない、そうではなくて、かつてこれらの文化が何故に人々のあるいは歴史や文化創造のエネルギーたりえたのか、そしてそれがなぜにその生命を失ったのかを、その歴史に遡って、それこそ original なものを求めて学ぶことを通して、この重大な世界的統一的文化の原造という責務に立ち向かうとするのである。このことは前号に述べた彼の『三部経』の選びにも現われているし、また、彼の中心主題"自己とは何ぞや是れ人生の根本的問題なり"の確認に際しても一貫している。(後述)。

第二に、では、そのような責務が明治の日本にあるとするのはなぜか。それは、たまたま明治の日本が、そのような、西洋と東洋の文化の出遇いの位置にある——という事実を素直に見、かつ受取っての表現なのである。それは何も日本人が神がかり的な能力を持っているからでも、神によってそのような民族として選ばれているからでもない。それは上述のように、たまたまそのような位置にあり、したがって、両文化から謙虚に学びうる位置が、世界のどのような民族に比しても、より可能であるような位置に、明治の日本があるからである。このような日本のおかれている位置に、彼は、明治日本の責務をみてとったのである。

そして、第三に、このような世界的統一的文化の原造を真に可能にするような"謙虚な精神" "無条件に解放的で主体的な精神"を大谷派本

願寺の精神に見出していたのである。（この精神の確認には彼の生涯がかけられている。そしてその持つ意味を解明するのがこの論文の主要な課題であるので後にとりあげることとし、ここでは、満之が、「自己と同朋と世界人類の安心を求めんと期するところの源泉である」と言ったことを指摘しておくに止める。）

以上見たように、彼は、日本に止まらず、世界そのものもすでにして頽廢の影を深めてをり、しかも西洋文化も東洋文化も、これらの頽廢に吹きこむべき生命を枯渇させてしまっていることを洞察している。しかしながら、このような課題の突破口は、単に思いつきの試行をくりかえすことによってではなく、かえって、そのかつて潤いの源泉でありえた文化の源流に、原理的に遡って学び直すことによって可能であるとの方向を見定め、その謙虚な学びをなすべき位置が、東西両文化が今、ここで出遇っている明治日本であることを確認し、かつ、その文化に実質を付与するものが真に開かれた精神でなければならないことを思うとき、大谷派本願寺の重要さがはっきりと認識せられてきたのであった。

彼の真宗大谷派宗政改革運動はこのような世界史的課題をふまえて開始されたのである。

ところで、では、真宗大谷派とは一体何なのか、それについては、『教界時言』第11号（明治30年9月29日発行）の次の論説に、解説の余地なく明確に語られているので以下に引用する。

②「大谷派宗務革新の方針如何」（註34）

試みに問ふ、大谷派なる宗門は何の処に存するか。京都六条の天に聳ゆる巍々たる両堂と、全国各地に散在せる一万の堂宇とは、以て大谷派と為すべきか、曰く否。是等は火以て燬くべきなり、水以て流すべきなり、何ぞ以て大谷派とするに足らんや。宗門なるものは、水火を以て滅すべきものに非ざるなり。然らば、かの三万の僧侶と、百万の門徒とは、以て大谷派と為すべきか。

曰く否。彼等は其の名籍を大谷派に懸けつゝあるに相違なし。而も単に其の名籍を大谷派に懸けつゝあるの故を以て、直ちに指して大谷派と為すを得ば、今日の真宗は祖師時代の真宗よりも遙かに盛んなりと言ふを得べし。何となれば、今日真宗に名籍を懸くる者は、祖師時代、蓮師時代よりも其の数遙かに多ければなり。而も斯の如き名籍上の多寡を以て、宗門の盛衰を判定するは、識者の取らざる所なり。然れば即ち、かの三万の僧侶と、百万の門徒とは、亦た未だ以て直ちに大谷派と称するに足らざるなり。夫れ此の如く、巍々たる六条の両堂、既に大谷派と為すに足らず、地方一万の堂宇、既に大谷派と為すに足らず、三万の僧侶、百万の門徒、亦た直ちに大谷派と為すに足らずとせば、大谷派なるものは抑々何の処に存するか。曰く大谷派なる宗門は、大谷派なる宗教的精神の存する所に在り。豈に人員の多寡を問はんや。豈に堂宇の有無を問はんや。將た豈に其の顛を圓にし、其の袍を方にすると否とを問はんや。苟くも此の精神の存する所は、即ち大谷派なる宗門の存する所なり。而して大谷派なる宗門の盛衰は、実に此の精神の消長に外ならず。今や一派の現状を通觀するに、本山の威信は日に減じ、僧侶の価値は日に降り、布教振はず、勸学學がらず、紀綱弛み、風俗乱れ、上下を挙げて名利奔走に忙はしく、真誠なる宗教的動作を見んと欲するも得易からず。而して、其の由りて来る所を討ぬれば、宗教的精神の衰退に帰せずんばあらず、是れ即ち、一派今日の蔽根にして、革新の要は此の宗教的精神を振作するに在り。

このような課題意識、宗門觀・宗門の現状認識から開始せられた、大谷派宗政革新運動であってみれば、その革新の焦点も明らかであった。それは、大谷派の宗政の焦点に教学問題を据えること、封建教学からの脱皮、そしてそれ

は同時に時代の課題であるところのものに真に
応えうる教学の確立に据えることに他ならな
かった。それ故、『教界時言』第3号（明治29
年12月25日発行）の満之の論説は次のように
主張している。

③「革新の要領」（註35）

抑々余輩の所謂根本的革新なるものは、
豈に唯だ制度組織の改良をのみこれ云はん
や。否、制度組織の改良は寧ろその枝末の
み。其の称して根本的革新といふものは、
実に精神的革新に在り。即ち一派従来の非
教学的精神を転じて、教学的精神と為し、
多年他の事業に専注したる精神をして、一
に教学に専注せしむるに在り。夫れ教学は
宗門命脈の繫る所、宗門の事業は教学を措
いて他にこれあるを見ざるなり。財政の整
理や、内事の肅整や、亦た皆な此の教学振
興の為の故のみ。故に宗門の当路者たる者
は、常に教学の二字をその脳底に牢記して、
須臾も之を忘失すべからず。

5 改革運動の挫折と『四阿含』読誦・

『エピクテタス氏教訓書』披展

満之は21年京都府尋常中学校長として大谷
派に身を置いて以来、つねに同志と共に、その
学事体制の確立、教学の刷新に努力して来た。
即ち校長就任と同時にその掛員となった新門大
谷光演師の学問所「岡崎学館」の改革の提案や、
その主任就任（明治24年4月）。さらに明治25
年2月には、稲葉氏と共に、学事振興のため教
学資金募集を建議したが当局の許すところとな
らず、その後、垂水に療養することとなるが、
その間、当局の反動化・本山寺務の私物化はま
すます露骨となり、明治27年12月31日、大谷
派教学の刷新に盡誠する満之等の同志、沢柳政
太郎は解職、稲葉昌丸・今川覚神・清川圓誠の
3名は半額以下の減俸という、今日では到底考
えられない暴挙によって、これ等同志の排除を
画策するようにまでなった。このように急を告
げる中にあって満之は、先にも述べたように、

療養を半ばで打ち切って、28年7月1日京都に
帰り、ついで7月9日、同志12名と共に、内に
あって行なう改革の努力の最後として、本山寺務
の根本方針を学事と教務に置くべきことを中心
とした「寺務改正の建白書」を当局に提出した。
当局はこの建白によって改革に着手したかに見
えたが、しかしそれは、当局渥美一派の一時的
弥縫策にすぎず、その事は、かねて満之等が主
張していた「教学資金募集」が29年1月に発表
されはしたものの内実は教学に名を借る何の明
確な方針もない全く不明瞭な募金にすぎないこ
とが暴露するに及んで、遂に内からの改革を断
念し、外に出て、『教界時言』を発行し、大谷派
に関わる人々の自覚に訴えて、改革の狼火を上
げることとなったのである。（註36）

白川党の大谷派宗政革新運動は、明治29年
10月30日『教界時言』第1号（当初5000印刷、
後2000増刷、註37）をもつて、全国的規模のも
のとなって展開する。

この運動は、当初満之たちが予想したよりは
急速に進展した。明治も30年に近くなり、社会
のさまざまな変貌にもかかわらず、旧態依然た
る宗門の実状と、渥美執事の専制をはじめとし
る行政や内事の不明朗に対して抱いていた一般
門末の危機意識が相当に深かったこと、それと
同時に、この運動の主唱者清沢満之をはじめと
する同志たちの、識見・熱意、そして何よりも
その誠実さが、人々を大きく感動せしめたので
ある。中でも若い真宗大学生がこの運動に呼応
すると同時に、一般世論もまたこの壮挙に大き
く期待したこともあって、『教界時言』第1号発
刊より日ならずして運動は大きく盛り上がり、30年
1月8日大谷派事務革新請願事務所設置、同2
月13日大谷派革新全国同盟会結成。2月18日
革新の請願書捧呈と進展し、この間にあって早
くも渥美執事は29年12月29日辞任の止むな
きに至り、その後の身代り内局大谷勝珍氏も退
くにおよんで、一方では運動の主唱者の処分（清
沢・井上・清川・月見・今川・稲葉の6氏は除
名・村上専精氏は奪班）が2月14日に発表され

るとともに、他方では、2月21日革新派の意向を汲む人物である石川舜台氏が突然上席参務（執事は辞任しているのであるから実質上の執事）に任命された。そしてこの石川氏の手になる寺務改正案が発表されたが、それが全くとるに足りないこそくなものであったため、同盟会は再度全国より五百名の代表が参集して請願書を捧呈して、革新の重要な柱であった議會制度の採用、即ち、一般末寺よりの特選議員30名と、地方の寺院組織である“組”の長（組長）の互選による30名の合計60名の議員（賛衆）による議制局の開局を約束せしめた。

しかし、11月のこの議制局開局までの間に、旧勢力のまき返しがはげしく、革新同盟会自身もその内部に孕んだ矛盾を暴露（たとえば、革新の精神とは何の関係もない多くの不平分子もその中には含まれていたり、革新の必要は感じていても、その捉え方、具体的方針等に関しては雑多な意見が含まれていた）するなどの事もあって、30年11月8日、通常議制会開会中に、当局は、一方的に宗制寺法補則なるものを発表して、いわば議制局そのものを骨抜きにしてみよう挙に出た。革新同盟会は翌9日委員総会を開いて、この後の方針を検討したが、中には今一度立上って石川の変節を糾弾して初志を貫くべしとする意見も強かったが、長時間にわたる討議の後、現当事者不信任を決議すると同時に、これは石川一人の変節ではなく実は根深い宗門の体質それ自身の現われであると見てとった満之の提案に基づいて、全会一致で同盟会の解散を決議した。このようにしてこの運動は、政治運動としては敗北に終わったのである。（註38）

しかし、この革新の精神は、実に、この運動に直接関与した人々には言うに及ばず、それらの人々を通して、多くの人々に、“歎異の精神”を、即ち、各自に己れの信を確立することの重要さと、時代の課題に応えるべき責務をもつ真宗大谷派なる宗門の恩恵とそれへの責任をよびさまし、そしてこの覚醒のエネルギーは、今日の我々にまで及ぶという、実に大きなはたらきをもつ

たのである。

しかし、運動は、あまりにも明白な失敗に終わった。そして満之の身には、宗門からの除名と、新たな咯血という二つの結果をもたらした。

満之は、明治31年に、河野法雲氏の尋ねに答えて、この運動を次のように評価している。

「先生が初め改革のことを叫びなされた時には非常な勢いであつたので、必ず理想的の組織を得ることと私共は存じて居りました。それが愈々出来上がって見ると、始めありて終りなしといふ程でもありませんが、私共はなんだか終りが物足らぬ様に存じまするが、先生はこれで御満足でありますか。」と申し上げました。すると、先生は暫く黙然として眼を閉ぢて居られましたが、やゝありて徐に仰せられるには、「成る程、君の云はれることは尤ものことだ。私も君のやうなことを感ぜぬでもないが、然し考ふことありて、これを止めておくのだ。」と。で、私は満足できず、「その考は」と申し上げると、先生は、「それは外のことではないが、実は是だけの事をすれば、其の後には実に何もかも立派に思ふことが出来来と思ってやったのだけれども、然し一つ見おとしがあった。それは少部分の者が如何に急いでもあがいても駄目だ。よし帝国大学や真宗大学を出た人が多少ありても、此の一派——天下七千ヶ寺の末寺——の者が、以前の通りであつたら、折角の改革も何の役にもたゝぬ。初に此のことがわかつて居らなんだ。それでこれからは一切改革のことを放棄して、信念の確立に盡力しやうと思ふ。」と申されました。（註39）

このようにしてこの運動に終止符をうって、本山から除名という最高の処罰を受けて帰っていった大浜の西方寺という東海切つての大坊は、満之のこのような熱誠に対してはほとんど共感することのない、それどころか逆に白い眼で迎える環境であつた。そしてこの西方寺に帰った満之に、運動の過労もあつたりしたため

か、再び大きな咯血が襲って来た。そしてこのような、理解されない境遇の中であって満之は、先述の彼のことばのように、ひたすらに自己の信念の確立にいそしむこととなるのである。

このようにして満之が、新たな信念の練磨(そこには、しばしば述べた、時代の課題の凝視と、その課題への応答を、仏道の先覚に学ぼうとする菩提心が貫いている)のために、明治31年1月22日、旧暦元旦より、まず『増一阿含経』より始めて『四阿含』に参入する。(註40)

一方、同年9月19日上京の際止宿した沢柳政太郎氏宅の書架に『エピクテタスの語録』(英文)を発見し、奴隷でありながらゆるぎない自由を、死を見つめることを通して見出し生きたエピクテタスに強く引きつけられ、沢柳氏より同書を借用して、このエピクテタスに深く学ぶこととなる。(註41)そして彼は、先にすでにして発見してそれに参学していた『歎異抄』とあわせて、改革運動の失敗と再発した咯血を機縁として接した、一方は東洋の古典である『阿含経』、いま一つは西洋の隠れた古典『エピクテタスの語録』を自らの三部経として選びとることとなるのである。(前号参照)

では、満之は、この年明治31年に接した『阿含経』と『エピクテタスの語録』から何を学んだのであろうか。

『阿含経』については、次の書簡や日記から『仏本行集経』の釈尊の出家入山に深い感銘をうけられた事を知りうる。即ち3月5日に記された井上豊忠氏宛書簡の中に次の語がある。

頃日、『本行集経』を繙き、悉達太子の出家修道の事歴を玩誦致候に、恩愛の繫縛は何処にも変ることなく、情義の難断は高貴の人に在りては、却って重甚なるを認め候。而して彼の王使の諫争を呈するに当りては、切々皮肉に入り、層々悲哀を加へ、人をして感極まりて悶絶せしめんとするに至る。其の間に在りて、太子の容貌如何。所謂泰然如山、威風凜々、設ひ山岳は動転し得べきも、設ひ海洋は乾燥し得べきも、我

が決心は移す可からずと宣言したまふの一段に至りては、在病の寒生も、覚え涙痕の衣衿を潤はすを認め候。嗚乎、末世大法の振興せざる、果して誰人の過ぞや。多忙の中、釈迦に説法めきたることを書き連ね失敬失敬。只だ小生近日の幸楽は、病隙に聖經を拝見して、大聖の叱咤を感ずる事に有之、聯か其の惠慶を分呈の積りに有之候。

(註42)

また、日記『病床雑誌第三冊』の2月26日の項には次の記述がある。(註43)

詔、公本行經。至、大士出家入山之如、悲絕哀絕、空眼亦不、竟隨淚過。而菩提之於心、震乎不動、百千諍議、無有微効。但信喚、榮大聖智機熱誠而已。嗚呼難、信緣、覺、如米出中、獲劫信覺、真箇信緣、吾人同幸、得聞大法、身可、不勤精進、恒誓、敬身捨命、以爲莊嚴也。

『エピクテタスの語録』については、諸氏に宛てた書簡の中に、その思想の要点を次のように書き送っている。

〔月見氏宛・10月7日付〕今回沢氏方より借来り候 Epictetus は中々面白く、爾来毎日繰読致居候。

Take away the fear of death, and suppose as many thunders and lightnings as you please, you will know what calm and serenity there is in the ruling faculty.

書中の大要は、死生命あり富貴天にありの句を八方より観想思索して、Constancy and Tranquility of mind を得るの道を教ふるに過ぎず候。其の philosophy にして而も空想に走らず、religions にして、而も或る一宗教、特に耶蘇教に感染せざる(該教の Paul とは同時代にして而も未だ面接は固より其の旨義にも逢着せざる) 処、特に快味を覚え候。(註44)

(清川氏宛・10月7日付) これは上記の月見氏宛のものとはほとんど同文。(註45)

〔草間氏宛・10月10日付〕昨今は、（今回沢氏方にて借り来り候）羅馬第一、唯一の聖哲エピクテト（或はエピクテータス Epictetus）の遺書を繙読、頗る興味を覚え候。蓋し、氏は身奴隷の苦境にありて、能くストア哲学を實踐、躬行致居候事に有之其の立言の主旨、能く逆境の人士を慰解するに足る所あるものと存候。〔中略——清川氏宛の英文と同じくその要旨が死生有命富貴在天にあることを記す〕尚一節を加へ候。

Of things, some are our power, and others are not. In our power are opinion, movement towards a things, desire, aversion ; and in a word, whatever are our own acts : not in our power are the body, property, reputation, offices, and in a word, whatever are not our own acts. And the things in our power are by nature free, not subject to restraint nor hindrance ; but the things not in our power are weak, slavish subject to restraint, in the power of others.

此の如く、万事を如意と不如意の二者に区分し、己自ら為し得る善悪是非に対する判定や、願望や厭棄やの外は、一切不如意のもの（仮令自己が幾分の力を之に加へ与ふとも、他人他物等の之を妨害左右し得るものは盡く不如意のもの）と観念し、官爵名誉財産は勿論、身体すらも（故に死生も亦）不如意のものと観却し去るを以て安心場裏に逍遙せんとするが、右エ氏哲学の大意に有之候。（註46）

〔稲葉氏宛・10月12日付〕今回、沢氏方にて羅馬の大哲エピクテタス Epictetus 氏の遺著借来読誦致居候。〔中略〕

「死の恐怖を除去せよ、思ふまゝに雷電光りはためくと想へ、斯くて爾は、気静神間の主宰才能中に存するを知るなるべし。

虐主は何をか鎖がんとする、脚のみ。渠何をか奪はんとする、首のみ。渠の鎖ぐを

得ず奪ふを得ざるものは何ぞ。意念是なり。是れ即ち古聖人の、「自己を知れ」の格言を訓ふる所以なり。

如意なるものと、不如意なるものとあり。如意なるものは、意見動作及び欣厭なり。不如意なるものは、身体財産名誉及び官爵なり、己の所作に属するものと否らざるものとなり。

疾病死亡貧困は不如意なるものなり、之を避けんと欲するときは、苦悶を免るゝ能はじ。

疾病は、身体の障害にして意念に関するにあらず。事の起る毎に、瞑想一番せよ。是れ或る物に対する障害にして、爾自身に対するに非ざるを知るべし。」

激励的の語句頗る主角あるが如しと雖も、我等が胸底の固疾を療治せんには、其の効能決して渺からざるものと存候。死生命あり富貴天にあり、是れエ氏哲学の要領に有之様被思候。此は大兄に対する東京みやげの積りに有之候。呵々。（註47）

以上は、満之がエピクテタスに学んだものが何であるかを示す一端であるが、明治31年8月15日より記しはじめていた日記『臘扇記』には、沢柳氏宅に止宿した9月19日のわずか8日後9月27日、まだ東京にある日から『エピクテタスの語録』の英文抜粋が記しはじめられ、11月17日に至る間、50項目以上におよんでいる（註48）。そしてさらに『臘扇記』10月12日の項に、この『語録』の第一回通読を終わった満之の、エピクテタスの思想の要点を十項目にまとめて記したものが載せられている。そしてこの10項目は、後、明治35年11月、無盡灯社の岫徳龍氏より『静観録』出版の序文を求められた時、「病中需に応すべきものを得ず」と謝して、序に代えるに、先述の10項目のエピクテタスの言を書き送っている。（註49）その内容は、上記の稲葉氏宛書簡の要約がその骨子となっているものであるので、ここに転載することは省くが、さらに『臘扇記』には前記のもの以外にも、明

らかにエピクテタスと明記して記している箇所（たとえば『全集』Ⅶ 385 頁 409 頁, 413 頁, 428 頁, 460 頁, 463 頁）以外においても、エピクテタスからの学びの結果であることの明らかな記述が、ほとんど全巻におよんでいる。

以上のように満之は、明治 31 年春より 32 年にかけて、政治的には失敗に終わったが、あの改革運動に着手するに際して確認した“世界的統一的文化の原造”という、日本の、そして同時に自己と、自己の身をおく真宗大谷派の荷っている課題を内に深く秘めて、東洋文化と西洋文化のその源流に学んだのである。しかもその学びは、まさに血を吐きつつ死に直面する人間にとっての“なくてはかなわぬ唯一のもの”の探求という真に生命を賭しての実修の探求であったのである。そしてその極みに見出された、人間にとっての唯一根源的な問いは、「自己とは何ぞや」という主題であったのである。この主題はエピクテタスの学びを通してすでに上記稲葉氏宛の書簡には記されている。しかしその後さらに満之の生活の中から確認されて、『臘扇記』10 月 24 日の記事として（註 50）、しかも、この問に対する明確な答え、“自己発見の宣言”とともに記される。

この“問い”は、①満之の母の「薄紙一重がわからぬ」といういわば封建教学脱皮の課題と、②満之が「教界時言発行の趣旨」で問題にし、かつ今日の我々にとっても依然として問題であるところの近代そのものはらんでいる課題が同時にそこに結実している問いなのである。しかしそのことの詳述は、次号にゆずらざるをえない。

付論 満之にとっての師と宗門

『歎異抄』の序文に唯円は「幸に有縁の知識に依らずばいかでか易行の一門に入ることを得んや」（註 51）と述べている。仏道において一人の師との出遇いは決定的に重要である。

さて、満之の師は誰であったのか。

それは親鸞であることは満之の遺文の随所に

にじみでている。たしかに、法然が「偏依善導一師」と述懐しているように、時を超え処を超えて出遇う邂逅もありうる。しかし、親鸞が法然に遇うたように、唯円が親鸞に遇い難くして遇いえたように、目のあたり遇うことの力強さは動かしがたい。満之自身も、「私はどうも法といふものでは物足りない。人でなくちゃいかぬ」と述べ、さらに「阿弥陀様といふ方は此処にござると言ってもよし、西方にござると言ってもよい。それが御開山親鸞聖人の上に顕現せられた。併しそれだけではもう一つ何だか物足りないの、当代の新門様（後の大谷派 23 世法主彰如）、それへどうも移さなくてはならぬ。さうして戴かなければならぬ。唯だ法ばかりでいったのではいかぬ」という趣旨のことを述懐したと関根仁應氏が伝えている（註 52）。

満之が当時の新門光演の上に教法の師親鸞の面影をしのんだ心情は察しうるが、しかし、満之の実存をゆり動かし、聞法することの重要さを、しかも人生における唯一の大事として動かしがたく自覚せしめた師は、私は母タキであったことを、この小文執筆を通して銘記せしめられた。実はこのことは私にとっての永い疑問であったのである。

満之の約 10 年に及ぶ当時としては最高の修学、それも仏教を中心に据えての修学も、「満之の処にゆくのだからすべて新しくなってゆきたい」と初心に帰って薄紙一重のわからぬところを聞こうとする素朴誠実な求道者タキの前には何の力にもなりえず、少なからずあったであろう満之の自負も、おそらく無残に砕けたにちがいない。その翌年、本山からの校長就任要請に卒直に応じたということも、この名もなき真摯な求道者を育てた大谷派なる宗門、それが、いかに魔窟化しようとして、たしかにこのような求道者を育ててきたというこの宗門の事実によって、彼自身自己の身を置く場をこの宗門に選ばしめられたのであると思う。明治 23 年 7 月から開始されたいわゆる minimum possible の探求としての仏道の実習が、母タキの死を契

機としてその激しさの度を加えた（註53）ということにも、この間の消息を知ることが出来る。

満之が畢竟依とした教法の師は親鸞である。しかし、真に問べき唯一つの問いは何なのか。求道という一個の問いと化することのほか人間の実存はありえないことを身をもって満之に知らしめた師は実に母タキ女であったといわねばならぬ。

満之の絶筆『我が信念』は「私の信念とは、申す迄もなく、私が如来を信ずる心の有様を申すのであるが、其について、信ずるということ、如来といふことゝ、二つの事柄があります。此の二つの事柄は、丸で別々のことの様にもありますが、私にありては、さうではなくして、二つの事柄が全く一つのことであります。」（註54）という叙述から始められている。即ちこの一篇には、明確に、「薄紙一重がわからぬ」と問い続けた母への報告書という性格が一つあ

る。そして、この報告が、このように封建教学を超える教学の基盤を据えたものであったと同時に時代の課題にも応えるものとしてその力を発揮することともなったのである。

母タキは、満之に生涯をかけて問うべきただ一つの問いを知らしめたと同時に、彼をして安んじて、そのような求道者タキを生んだ真宗大谷派という宗門にその生涯を捧げしめたのである。そしてこの事が、満之の思想が単に一つの教養に終ることなく、満之個人をこえて、多くの求道者を生んだ念仏の歴史（満之にとって具体的には大谷派という宗門）の中に満之自身を位置づけることとなり、そのことが満之自身の救済となると同時に、満之をこの歴史の再生原理の具体的発現——この歴史がつねに多くの腐敗を生みながらしかもその底に湛えつづけていた再生原理の具体的発現——たらしめたのである。

註

- ① 私は『金沢大学教育学部紀要第23号（教育人文社会科学編）』から発表しはじめたこの試論で、清沢満之がその生涯をかけて追求した主題が何であり、そのことを如何なる方法で解こうとしたか、そしてさらに、そのことが現代の我々に如何なる示唆を含んでいるかを解明しようと試みることにした。しかし、私の最初に企図した方法、つまり、静的に、一つの客観的な対象として、満之の主題と方法を解明すること（もしそのような方法での接近が可能であれば、他の思想家や実践家の主題と方法をも同じ方法で図式化して比較しうるような、いわば比較思想的解明）がとても不可能であるということが、前号を書き終えて後、日のたつにつれて私に意識されてきた。その理由は、他ならぬ満之のその人が徹底的に主体的な人格であるからに他ならない。つまり、満之は、動的な方法、主体的な方法で迫らないかぎり、即ち、私が満之に迫ることによって私自身の生き方が拳体に問題と化してくるということを選けては、とうてい満之はその姿を顧わしてこないということである。

しかし、このことは、満之の主題と方法を問うこと自体が無意味だということではない。かえって満之は、彼の主題や方法や現代に持つ意義を問いかけることによって、その問いかける我々自身が拳体に問題と化することを通して、時代の問題を背負って生きるようになることを待っている。そのような存在が満之なのである。したがって、前号第一章で、「実行主義としての清沢満之の思想」を5節にわたって述べたが、前号の叙述自体、実は非実行主義的叙述とでもいうべき叙述であって、いわば、満之の実行主義の、鳥瞰図・予備的叙述に止まっていることを認めざるをえない。

そこで、当号においては、満之がその生涯をそこにおいて盡くした浄土真宗大谷派との関わりがどのようにして始まり、そしてその後の彼の関わり方がどのようなものであったかをたどることを通して、満之の主題と方法の解明をすゝめてみたい。

なお、満之の生涯やその思想についての研究書として特にすぐれたものに

西村見暁著『清沢満之先生』（法蔵館）

寺川俊昭著『清沢満之論』（文栄堂）

がある。この小論において、註記して利用させていただいた個所に止まらず、全般にわたって教示をうけているので、こゝに謝意とともにそのことを述べておく。

- ② 西村見暁著『清沢満之先生』19頁・『清沢満之全集』I 518頁（以下『全集』）
 ③ 『全集』I 537頁
 ④ 同 同 539頁
 ⑤ 同 同 517頁『清沢満之先生』19・20頁
 ⑥ 同 同 537～539頁
 ⑦ 同 同 540頁
 ⑧ 同 同 504頁
 ⑨ 同 同 517・519・520頁
 ⑩ 『親鸞聖人全集』教行信証② 380頁
 ⑪ 同 書簡篇 147・148頁
 ⑫ 『全集』III 691・699・700・701頁
 ⑬ 『親鸞聖人全集』言行篇④ 42頁
 ⑭ 『全集』III 604～608頁
 ⑮ 『清沢満之先生』88頁

- ⑮ 寺川俊昭著『清沢満之論』44頁以下
 ⑯ 『全集』Ⅲ 677～680頁
 ⑰ 同 同 689～693頁
 ⑱ 同 同 687・688頁
 ⑲ 同 同 607・608頁
 ⑳ 同 同 606頁
 ㉑ 同 同 609～611頁
 ㉒ 同 同 Ⅷ 286頁
 ㉓ 同 同 Ⅰには満之の学生時代に発表した論文やメモ、学友の談話が収められていて、満之の学究のあとをたどることができる。
 ㉔ 同 同 Ⅲ 672頁
 ㉕ 同 同 755頁
 ㉖ 同 同 Ⅴ 2～60頁、特に死についての考察は35～44頁にみえている。
 ㉗ 同 同 Ⅴ 67・68頁
 ㉘ 同 同 Ⅶ 475・476頁
 ㉙ 同 同 Ⅴ 264・265・266、272・273頁
 ㉚ 註1に記した、西村見暁著『清沢満之先生』寺川俊昭著『清沢満之論』等
 ㉛ 『全集』Ⅳ 176～179頁
 ㉜ ここで満之、宗教と国家、宗教と文化の関係についての考えをみておこう。これに関する文章はかなりの数があるがここでは次の2文のみをあげておく。第1は、前号86頁左段中程に引用した「御進講覚書」の一文である。その要旨は「パンの為……富国強兵の為……に宗教あるにはあらざるなり。人心の至奥より出ずる至盛の要求の為に宗教あるなり」にある。第二は、全集Ⅵ 224頁最終行（「宗教的道徳と普通道徳との交渉——明治36年5月満之の没する前月に『精神界』に発表された重要な論文——の一節」）、「其の国家社会に貢献する所も、亦た宗教的功績を貢献すべきことは云ふ迄もない筈である。然れば既に真諦の教を提唱して、宗教的功績を貢献しつつある以上は、共に俗諦を説かぬから国家社会に裨益がないと責むるは異門の論である」というのがある。
 「教界時言発行の趣旨」にいうところの「国家の盛運への翼賛」とはこのような形でそのものである。ところでこの「宗教による国家社会への貢献」には、どのような意義があるのであろうか。先号で引用した P. Tillich の所論をいまだ一度とりあげよう。ティリッヒは、「文化の神学」（新教出版社刊・茂洋訳）63頁に「究極的関心事としての宗教は、文化に意味を与える実体であり、文化は宗教の基本的関心事がそれ自体表わしている形式の全体である。要約すれば、宗教は文化の実体であり、文化は宗教の形式なのである。かかる考察は宗教と文化との二元論の設定を完全に阻止することとなる。」と述べている。彼の宗教定義（そしてそれは満之の「生活」を基底とする宗教定義とほとんど軌を一にしていることを前号でみた）「究極的な関わり——ultimate concern」は、人間のあらゆる宗教、真実の宗教をも、偶像崇拝にすぎない（当人は宗教とさえ思っていないであろうがそれもまた偶像崇拝にすぎないような宗教……たとえば、成功ののみ己れの中心関心事として生きているような生存そのものいわば「成功宗」とでもいうべき偶像崇拝）宗教をもよく包括して規定しているが、この定義と前記「文化の神学」の記述の背景には、次のような人間の、そしてその歴史形成、文化創造の事実が洞察されているとみてよいであろう。即ち
 人間は、自己と世界とを、全的、統一的に把握し創造したがる存在であり、したがって意識しているといないにかかわらず彼は、彼の全存在をそのことを中心として営みつづけている究極的関心事に支えられて生活している。したがって彼の生活を動的全的統一的に支え動かしているものは他ならぬ彼のこの究極的関心事である。（このように人間とは本来宗教的存在である）。ところで、人間の歴史形成にも、文化創造にもこの人間の要求が貫いている。したがって、彼（そして彼等）が何をその究極的関心事とするかによって、その形成される歴史も創造される文化も規定せられる。しかし、もし彼の（彼等）の全的に献身している関心事が、もし偶像崇拝なら「真に究極的なもの」ではなく、単に相対的・偶然的なものでしかない場合、彼（彼等）は遂に自己を破滅させてしまう。（ティリッヒ『信仰の本質と動態』11・12・23・24頁など）。宗教の国家や文化への貢献は、人々に真に依拠すべき根拠を開示することを通して、歴史形成や文化創造を愚かな「偶像崇拝」「魔的なものの支配」から救うことに他ならない。
 満之の、先述の「御進講覚書」をはじめ、「生活問題」（Ⅵ 53頁）「真正の独立」（Ⅵ 137頁）「真の朋友」（Ⅵ 197頁）や全集 6・7巻の所説・日記記事の多くがこのことに関したものである。
 いまこゝでとりあげている「教界時言発行の趣旨」の所論、ひいてはこの宗門改革運動自体がそのような関心からなされている。
 ㉝ 『全集』Ⅳ 288～294頁
 ㉞ 同 同 190～203頁、特に191頁
 ㉟ 教化研究所編『清沢満之の研究』巻末年表、『清沢満之先生』160頁以下「宗門の妖雲」の項参照
 ㊱ 『全集』Ⅴ 431・459頁
 ㊲ 『清沢満之先生』174頁以下「革新の潮勢」の項参照
 ㊳ 『全集』Ⅴ 621・622頁
 ㊴ 同 同 Ⅶ 149頁
 ㊵ 同 同 Ⅶ 361、365～412頁、Ⅷ 17～24頁
 ㊶ 同 同 Ⅷ 6頁
 ㊷ 同 同 Ⅶ 272頁
 ㊸ 同 同 Ⅶ 17・18頁
 ㊹ 同 同 18頁
 ㊺ 同 同 21・22頁
 ㊻ 同 同 23・24頁
 ㊼ 同 同 Ⅶ 365～412頁
 ㊽ なお、この約50項目以上に及ぶ英文『エピクテタスの語録』よりの抜粋は、私もその同人の一人に加わっている『崇信』誌上に、昭和47年3月から48年2月にわたって訳出しておいなので参照されたい。
 ㊾ 『全集』Ⅶ 371・372頁、Ⅵ 481・482頁
 ㊿ 同 同 379～381；460・461頁
 ㊿ 『親聖人全集』言行篇① 3頁（書下し）
 ㊿ 『全集』Ⅷ 522・523頁
 ㊿ 『清沢満之先生』124・125頁
 ㊿ 『全集』Ⅵ 227・228頁